Furio Jesi: mitologia e distruzione

Andrea Cavalletti

Nella notte tra l'11 e il 12 dicembre 1969, Furio Jesi scrive a un amico:

> Ti annuncio gloriosamente di aver terminato un'ora fa la rilettura del dattiloscritto completo di *Spartakus. Simbologia della rivolta*. È finito [...] Vi si parla di Rosa Luxemburg, ma anche molto di Dostoevskij, di Storm, di Fromentin, di Brecht, nonché naturalmente di Thomas Mann! È molto [...] «frammentario»: i «collegamenti» sono ridotti al minimo entro un monologo che, con le dovute *créances*, assomiglia di più a *Finnegan's Wake* che all'*Accumulazione del capitale*.

Spartakus è un libro splendente e segreto. È certo uno dei saggi in lingua italiana più belli e originali del secondo Novecento. Eppure è rimasto a lungo nascosto ed è stato scoperto e pubblicato da chi scrive solo venti anni dopo la prematura scomparsa di Jesi (avvenuta a Genova nel 1980). Da allora, e ad ogni lettura, *Spartakus* mantiene la sua singolare, irriducibile novità; resta un libro inclassificabile, come il genio del suo autore.

Compredere *Spartakus* significa ripercorrere il rapporto tra Jesi e il suo maestro, il grande studioso dei miti Károly Kerényi. Il primo scambio epistolare tra i due risale al maggio 1964[1]. Proprio quell'anno,

[1] F. Jesi F. e K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, a cura di M. Kerényi e A. Cavalletti, Macerata, Quodlibet, 1999.

Andrea Cavalletti, filosofo, Università IUAV di Venezia, Venezia

interventi

nella conferenza tenuta a Roma *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, Kerényi aveva definito l'autentica esperienza mitica, cioè il contatto ispirato col «mito genuino» (l'*echter Mythos,* che Kerényi anche chiamava, con l'espressione goethiana, *Urphänomen*), distinguendola dalla sfera del «mito non genuino» (*unechter Mythos*) o appunto tecnicizzato (*zur Technik gewordener Mythos*), cioè dalla distorsione strumentale degli antichi mitologemi per fini di propaganda politica[2]. Da tempo, secondo Kerényi, il mito non è più, come fu invece per gli antichi, sinonimo di verità, e il contatto immediato col divino, l'antica esperienza festiva in cui la comunità raggiungeva se stessa, sono per noi preclusi. Se le immagini e le statue erano per i Greci manifestazioni trasparenti della gioia del Dio, le figure che oggi suggestionano le masse non sono in realtà un vero carattere mitico, ma sono solo falsificazioni, oscure e spesso triviali, del mito. Proprio per questo, però, non è il mito stesso che dev'essere condannato, ma è l'uomo che dev'essere guarito. In tal modo Kerényi – citando (dal cap. XXXIV del *Doktor Faustus*) le parole di Thomas Mann contro Sorel e i «miti fabbricati per le masse» – opponeva le sue difese «umanistiche» agli esiti più nefasti della manipolazione politica. E istituiva al tempo stesso una gerarchia precisa. La distinzione del fenomeno originario dalla tecnicizzazione implica infatti la fede nella sua esistenza attuale. Anche oggi vi sarebbero dunque per Kerényi coloro che, unici «veri maestri» e «poeti» (come quelli a lui più vicini: Mann o Hermann Hesse), attingono direttamente, nell'ispirazione, alle fonti genuine del mito. E dopo di loro vi sarebbero quindi i sapienti, gli studiosi del mito (come Walter Friedrich Otto o lo stesso Kerényi), che non sono poeti ma in virtù del loro sapere sono insieme allievi diretti, testimoni e interpreti dei primi, e dunque a volta maestri ed educatori degli ultimi, ossia dei non eruditi, della moltitudine disposta altrimenti a credere ai falsi miti e a soggiacere al carisma degli incantatori.

Nell'ottobre del 1964 Kerényi invia a Jesi il testo della conferenza romana. A partire da quel momento, si può dire, l'intera riflessione di

[2] La locuzione «echter Mythos», usata in un'accezione particolare da Kerényi e poi ripresa da Jesi, è stata coniata in realtà da Walter F. Otto.

Jesi diventa una ripresa critica e una radicalizzazione, profonda e al tempo stesso ironica, della distinzione tra mito genuino e mito tecnicizzato. In questo periodo di scambio intenso e fecondo con col grande mitologo e storico delle religioni egli scrive in effetti due dei suoi libri più importanti. Il primo, *Germania segreta* (1967), è uno studio delle «sopravvivenze di talune immagini mitiche nella cultura tedesca del XIX e del XX secolo». Il secondo, e a lungo il suo più noto, è la raccolta di saggi intitolata *Letteratura e mito*, e pubblicata nel 1968 dall'editore Einaudi grazie all'interesse di Italo Calvino. Poco dopo l'uscita di questo libro, il rapporto con Kerényi si conclude però improvvisamente, con una rottura drammatica e insanabile. È il maggio del 1968. E la coincidenza temporale con la rivolta parigina non è casuale. All'origine del dissidio vi sono infatti, come scriverà Jesi, «divergenze innanzitutto politiche». O meglio: «politiche nel senso più lato o più pieno», capaci cioè di toccare il cuore della teoria kerényiana dell'*Urphänomen*. La contesa tra il giovane studioso, impegnato sulle posizioni dell'estrema sinistra, e l'umanista borghese, riguarda il tenore propriamente politico della scienza mitologica e le implicazioni mitologiche della prassi politica. L'ultima, durissima lettera di Kerényi è del 14 maggio. La risposta di Jesi, altrettanto aspra, si conclude così:

> Se la sorte vuole che io sia costretto a rivolgere queste parole alla persona che ho considerato maestro dall'adolescenza, ciò significa che i tempi sono particolarmente oscuri. Dubito, d'altronde, che essi possano rischiararsi senza prima divenire ancora più oscuri: senza cioè che si sia raggiunto il culmine della crisi. E probabilmente sarà una crisi che si dispiegherà nelle vie e che si combatterà con le armi; una crisi in cui anche maestro e discepolo, e padre e figlio, si ritroveranno concretamente nemici, nell'una e nell'altra schiera[3].

Proprio quel giorno, a Parigi, l'assemblea della Sorbona lancia l'appello per l'occupazione generale delle fabbriche e la formazione dei consigli operai. E Jesi partirà presto per la città delle barricate. Al ritorno, inizierà a scrivere *Spartakus.* È il libro sul mito e la rivolta. Ed è nel contempo una risposta a Kerényi. La risposta di chi si attiene ormai

[3] Jesi e Kerényi, *Demone e mito*, cit., p. 117.

a un programma preciso: «usufruire dell'insegnamento in contrasto esplicito con le indicazioni del maestro».

Nelle visioni di *Spartakus* la Berlino del 1919 è una Parigi trasfigurata. O meglio: negli istanti sospesi della rivolta, la Berlino di Rosa Luxemburg vive e si confonde nella Parigi del 1968, e insieme nella città di Jesi, la Torino delle lotte studentesche e operaie di quegli anni, mentre in tutte queste città di ieri e di oggi si scorge ancora chiara la Parigi della Comune.

Questo libro non è infatti, precisa Jesi, una storia dell'insurrezione e della sconfitta spartakista. È invece il tentativo di conoscere quegli eventi, quasi mimandoli nel ritmo intenso della prosa, da un punto di vista non esteriore, rigorosamente congeniale. È un'indagine fenomenologica, che «agisce dall'interno, garantendo *dall'interno* obiettività alla rivolta e alle sue esperienze del tempo». Ed è un'opera di montaggio, insieme filmico e brechtiano, in cui si susseguono veloci sequenze narrative e stacchi teorici vertiginosi, in cui la tensione drammatica degli eventi è spezzata, al suo culmine, dalla potenza risvegliante della critica. Il nucleo originale è l'Introduzione, ovvero *Sovversione e memoria*, un saggio pubblicato su rivista nel 1969 che Jesi decide poi di modificare e aggiungere (come dimostra l'analisi del dattiloscritto originale) al libro già ultimato. Queste pagine mostrano in effetti, in una prospettiva accorciata, lo svolgimento dell'intero lavoro, e presentano soprattutto il punto teorico decisivo: ossia l'opposizione tra idea e ideologia, tra l'epifania immediata dell'idea e il suo irrigidirsi nel canone ideologico, dunque tra novità e continuità, tempo della sovversione o del mito e tempo della memoria.

Già nel 1965, nel saggio *Mito e linguaggio della collettività*, Jesi aveva iniziato la sua reinterpretazione della differenza tra mito genuino e mito tecnicizzato:

> il mito genuino, che sgorga spontaneamente dalle profondità della psiche, determina con la sua presenza a livello della coscienza una realtà linguistica il cui carattere collettivo corrisponde al valore collettivo riconosciuto da Martin Buber nello «stato di veglia» a cui su riferisce un frammento di Eraclito: «coloro che vegliano [in contrapposizione a coloro che dormono] hanno un unico cosmo in comune, cioè un unico mondo al quale parteci-

> pano tutti insieme» […] Altrettanto non può dirsi del mito […] tecnicizzato – secondo la definizione di Kerényi –, e cioè evocato intenzionalmente dall'uomo per conseguire determinati scopi. In questo caso, infatti, la realtà linguistica […] non possiede carattere collettivo, subendo le restrizioni imposte dai tecnicizzatori.

I mitologemi e le immagini non genuini costituiscono allora «una realtà linguistica particolarmente soggettiva, come soggettivo è il cosmo di chi – nelle parole di Eraclito – è in stato di sonno».

Qui, nelle pagine del 1965, dove collettività, mito genuino e stato di veglia coincidono, la distanza da Kerényi è in effetti già segnata: se questi intendeva infatti opporsi ai pericoli della tecnicizzazione riservando ai «veri maestri» (i «poeti») la possibilità di attingere alle fonti del mito, e fondava così una didattica e manteneva una gerarchia precisa (veri maestri, eruditi, uomini comuni), per Jesi anche il più sapiente dev'essere uno come gli altri nel mondo davvero comune del mito, poiché le gerarchie non sono che espressioni dello stesso ordinamento sociale vigente, che mantiene gli uomini in stato di sonno.

Sovversione e memoria riprende e radicalizza questa posizione. La poesia rivela qui il suo statuto liminare e anfibolico: è un «solitario accesso alla collettività dell'essere». È la parola della solitudine e sacrificio, poiché il poeta è colui che soffre l'esclusione dai suoi simili, dormienti e altrettanto soli. Ma è, come testimonianza di un essere genuinamente collettiva, anche un appello, propriamente eversivo, all'evasione dalla solitudine.

Unendo così mito e rivolta, Jesi può davvero far proprie, in maniera ironica e provocatoria, le parole di Kerényi. Nella conferenza del 1964, questi aveva citato un episodio della cronaca di quei tempi. Un monaco si era dato fuoco, in Vietnam, per protestare contro la politica degli Stati Uniti. E Kerényi riconosceva in quel gesto il modello esatto della più pericolosa manipolazione del mito: un antico istituto (col quale il religioso si univa un tempo alla propria divinità) veniva ora sottratto al suo contesto originario e tecnicizzato, piegato cioè a dei fini politici, che nulla avevano più a che fare con la sua sfera genuina. Jesi (che è ormai un attento lettore di Walter Benjamin e conosce bene la tecnica benjaminiana della citazione) riprende, in *Sovversione e memoria*, le

parole del maestro, strappandole al loro contesto originario. Cita anche lui il gesto del monaco, omettendo però le virgolette, per farne un uso esattamente opposto a quello di Kerényi: assumendolo cioè come esempio di «propaganda genuina». Kerényi, certo, non avrebbe mai accettato un'espressione simile, l'avrebbe anzi intesa come un ossimoro mostruoso, o come una parodia persino offensiva. Ma è proprio in una chiave parodistica che Jesi attua il primo passo teorico essenziale. Dove vi sono propaganda e politica, sosteneva Kerényi, non può esservi genuinità del mito. Dove il mito è davvero genuino, sostiene al contrario Jesi, non vi sono maestri ispirati e solitari, ma soltanto una vera collettività, che si libera sovvertendo i confini della società attuale. Nel gesto del monaco vietnamita, come nei gesti di chi metteva in gioco la propria vita nelle fila degli spartakisti a Berlino, si compie così per lui ciò che per Kerényi mai avrebbe potuto compiersi, ossia la perfetta «sutura tra mito genuino, affiorato spontaneamente e disinteressatamente dalle profondità della psiche, e autentica propaganda politica».

La propaganda genuina è un modo di dire la verità. *Spartakus* è una fenomenologia della sovversione. Qui la realtà genuina del mito si rivela fenomeno sempre nuovo e irriducibile – secondo la logica di *Sovversione e memoria* – al tempo del ricordo: «le epifanie mitiche non sono ripetizioni sul filo della memoria o secondo le leggi di una storia ciclica di un precedente antico. Esse sono, piuttosto, interferenze della verità extra-temporale con l'esistenza di chi si crede coinvolto nel tempo della storia». Quando l'interferenza si attua, parola poetica (parola del mito, già per Kerényi, e quindi per Jesi parola di novità e collettiva) e propaganda rivelano (contro Kerényi, che le divideva opponendole) la loro più intima e autentica coerenza, mentre il mito torna ad essere ciò che non è più stato dall'Ellenismo in poi: sinonimo di verità. Nell'ora della battaglia, in cui la regola non vale e nulla ritorna, poesia e idea, mito e verità coincidono.

Anche Jesi, tuttavia, articola una distinzione fondamentale. Comprendere la rivolta come fenomeno specifico significa coglierne innanzitutto la differenza dalla rivoluzione. Max Stirner l'aveva sostenuto schierando tutte le sue armi, usando tutto il vigore del suo stile. E suscitando, come si sa, il sarcasmo di Marx e Engels: «La rivoluzione e

la rivolta stirneriana si distinguono non in quanto […] l'una è un atto politico sociale e l'altra è un atto egoistico, ma in quanto l'una è un atto e l'altra no».

Jesi, che pure riconsidera le componenti egoistiche (come «spazio di "pura rivolta"»), rimette in opera la distinzione oppositiva in un senso del tutto originale, e coerente con quella tra idea e ideologia: mentre la rivoluzione comporta una strategia a lungo termine ed è tutta calata *nel* procedere della storia, la rivolta è una vera e propria «sospensione» del tempo storico. Si libera, in essa, l'esperienza mitica, la vera esperienza collettiva:

> L'istante della rivolta determina la fulminea autorealizzazione e oggettivazione di sé quale parte di una collettività. La battaglia fra il bene e il male, fra sopravvivenza e morte, fra riuscita e fallimento, in cui ciascuno ogni giorno è individualmente impegnato, si identifica con la battaglia di tutta la collettività: tutti hanno le medesime armi, tutti affrontano i medesimi ostacoli, il medesimo nemico. Tutti sperimentano l'epifania dei medesimi simboli.

Così la sospensione non è un incantesimo. La rivolta non sostituisce al tempo storico il tempo del sogno. Potremmo dire invece che soltanto nell'istante della rivolta gli uomini vivono davvero in stato di veglia. Nel «tempo normale», scandito dall'alternanza di lavoro e loisir, essi sono invece soli, immersi ognuno nel proprio sonno. Proprio questo «tempo normale» è infatti il prodotto di una continua tecnicizzazione, il frutto – si legge in *Spartakus* – della «manipolazione borghese del tempo».

La rivolta di Berlino fallì. L'epifania di novità fu interrotta nella maniera più cruenta, il tempo normale ripristinato con il sacrificio di molti dei protagonisti, come Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, che non fuggirono dagli uomini dei Freikorps preferendo alla salvezza la fedeltà ai compagni di lotta.

Ora, non si tratta per Jesi di esaltare quel breve intervallo e ravvivarne il mito, celebrando gli eroi spartakisti e la loro morte. Al contrario, l'interpretazione fenomenologica, che «agisce dall'interno» della rivolta, può «trovare scampo dal vicolo chiuso dei grandi sacrificatori e delle grandi vittime» mostrando in quale maniera la tecnicizzazione

abbia potuto dettare anche la scelta eroica dei rivoltosi. Convinti di agire da uomini contro un nemico disumano, gli spartakisti credevano da un lato all'immagine (prodotta in realtà dalla propaganda bellica) del nemico come mostro e dall'altro alla morale borghese dell'uomo buono (dunque leale fino al sacrificio di sé).

«Trovare scampo» da tutto ciò significa per Jesi operare una continua demitologizzazione (*Entmythologisierung*): il termine è di Kerényi, ma designa ora una destituzione critica di quei valori umanistici (o borghesi) a cui lo stesso «maestro» si era ispirato. E il suo paradigma sperimentale non è infatti per nulla kerényano, ma è l'interpretazione di *Trommeln in der Nacht,* il dramma scritto dal giovane Brecht contro l'esaltazione, canonica nel teatro espressionista, del gesto di Luxemburg e Liebknecht.

Il paradigma teoretico è il sorprendente modello della «doppia Sophia», ovvero del soggetto come denominatore comune tra i mondi della storia e del mito. Se la tecnicizzazione riduce infatti la rivolta a semplice sospensione, se la richiude entro i confini del tempo normalizzato, è proprio perché isola e produce le figure opposte e collaboranti della storia e del mito, della vita e della morte, dell'uomo buono e del mostro disumano. Contro questa teoria di dualismi, Jesi sviluppa il modello di *Mito e linguaggio della collettività*: l'io in stato di veglia, cosciente del gioco collaborante delle opposizioni, è quello che si situa esattamente nel punto del loro incrocio, e che conoscendo se stesso «conosce insieme [...] la permanenza e la distruzione di sé, il tempo storico e il tempo del mito [...] è l'elemento comune [...] tra due universi».

Ora anche la categoria di *distruzione*, che da Stirner e Bakunin definisce l'essenza del fenomeno insurrezionale, può essere reinterpretata. E ancora una volta, in maniera coerente, Jesi riprende un passo decisivo di Kerényi. Svolgendo la sua famosa similitudine con la musica, questi osservava infatti che la conoscenza e la creazione mitologica richiedono nei poeti un «orecchio» particolare: «"Orecchio" significa anche qui un vibrare insieme, anzi un espandersi insieme. "Colui che si spande come una sorgente viene conosciuto dalla conoscenza"». È secondo questa citazione rilkiana (da *Sonette an Orpheus*, II, 12), e nel

verbo *spandersi,* che mito e storia, dinamica e immobilità, si saldano nelle pagine di *Spartakus*:

> L'io che subisce il tempo storico pur essendo partecipe del tempo mitico, nell'istante in cui accede al mito si «spande come una sorgente» e cioè si distrugge in un processo dinamico che coinvolge la sua durata storica. L'io, insomma, è veramente partecipe dello scorrere della storia quando giunge a identificare a esso il decorso della distruzione, e dunque il suo accesso al mito.

Questa «distruzione di sé» non avviene nell'ultimo sacrificio, che pone termine alla vita. Essa è invece la negazione delle componenti borghesi, normalizzate del soggetto. Solo nella demitologizzazione può darsi quindi il contatto, l'incontro dinamico con la sfera del mito genuino, che non è un *Urphänomen* intangibile e sottratto alla storia, ma «spazio interiore di eternità presente nella vita dell'uomo». Solo *questa* distruzione di sé sfugge al sacrificio, e negando i valori della morale dischiude l'«accesso alla collettività dell'essere».